Opusc. PA-I-983-

PROF. GIUSEPPE RENSI

Vecchio e Nuovo Spirito nella Filosofia

DISCORSO LETTO IL 5 NOVEMBRE 1923
NELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA PER LA
SOLENNE INAUGURAZIONE DEGLI STUDI

48119/983
BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO
83137

S-I-A-G
Stabilimenti Italiani Arti Grafiche
GENOVA - SESTRI PONENTE

Prof. GIUSEPPE RENSI

Vecchio e Nuovo Spirito nella Filosofia

DISCORSO LETTO IL 5 NOVEMBRE 1923
NELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA PER LA
SOLENNE INAUGURAZIONE DEGLI STUDI

Lo spirito della filosofia che designo come « nuovo » non è una tendenza che si sia in essa manifestata dapprima nel nostro tempo, nè quello che designo come « vecchio » una tendenza specificamente propria del mondo antico e che abbia in esso esaurito la sua vita. Piuttosto è vero che questi due spiriti si sono trovati sempre uno accanto all'altro lungo il corso del pensiero filosofico; che essi costituiscono due tipi essenziali di filosofica mentalità sotto i quali si possono rubricare tutti i vari sistemi; e che la denominazione di « nuovo » e di « vecchio » — la quale potrebbe benissimo sostituirsi con le altre di spirito critico e spirito dogmatico, tendenza a guardare, con gli occhi ben svegli, le cose nella loro cruda nudità, e tendenza a guardarle con gli occhi sognanti fin che i contorni di esse si perdano in una vaporosità indeterminata e piacevole — non ha la sua ragion d'essere se non in questo, che lo spirito « vecchio » ha organato nell'antichità quella sua foggia tipica che doveva servire di persistente modello ai secoli successivi, ed ha nel medioevo raggiunto e spiegato la sua più assoluta possanza; mentre lo spirito « nuovo » ha fatto nell'epoca moderna il più risoluto e coerente sforzo per conquistare un duraturo ascendente sulle menti. Solo d'un suo più risoluto sforzo parlo; e aggiungo: vano. Poichè è vero di oggi come di ieri, dell'epoca moderna come dell'antichità, che quello che (tranne in rari

e brevi periodi) è rimasto e rimane sul proscenio come la filosofia consacrata quasi a dire ufficialmente e segnata del crisma della superiorità, dell'eccellenza, del plauso è ciò che ho qualificato in essa di spirito vecchio. Si potrebbe quasi dire che se si vuole un criterio estrinseco per distinguere in filosofia lo spirito vecchio dallo spirito nuovo, può servire il seguente: scorrete una delle consuete storie della filosofia; quasi tutto ciò che in essa occupa il centro, quasi tutto ciò che costituisce il filone principale della narrazione è spirito vecchio: tutto ciò che è collaterale, che forma l'alone di quel nucleo centrale, che è semplicemente raggruppato attorno ad esso, e su cui si getta uno sguardo breve, spesso disattento, talvolta sprezzante, tutto ciò è spirito nuovo: — precisamente come in una storia ufficiale di religioni positive ciò che occupa il centro è quasi sempre lo svolgimento estrinseco d'un arido dottrinalismo, e le eresie, in cui si raccoglie quanto vi è nello spirito religioso di veramente vivo, sono prospettate in subordine, di sbieco, come fatto collaterale e secondario, sotto una luce di condanna. Nè è meraviglia; poichè non solo talvolta, come pensa il Guyau, ma costantemente, avviene che lo spirito umano si stanca di essere uno specchio troppo chiaro della realtà, e « si compiace allora di soffiar sul suo vetro per oscurarne e deformarne le immagini » (1); o che, per usare un'arguta immagine del Diderot, gli fa sempre assai comodo di credere che una benda sugli occhi « quando è di buona stoffa, ben lungi dal togliere la vista, lasci scorgere attraverso un' infinità di cose meravigliose, che con gli occhi soli non si riesce a vedere ». (2) Insomma: coloro che posseggono un pensiero severo, diffidente, che sa scorgere le ragioni del dubbio, e non afferra con desiderio il primo pretesto per credere onde rimuoversi dal dubbio, coloro che vogliono le idee ben precisate

(1) *L' Irreligion de l' Avénir*, préf. IV.
(2) *La Promenade du Sceptique, ou les Allées.* (*L' Allée Épines*, 9).

e posseggono la forza di non accettarle se non son tali e se non hanno reso interamente conto di sè, che non s'accontentano del press' a poco e del vago, che non sono pronti a « capire » (ossia a persuadersi, ad arrendersi), ma conoscono invece la difficile arte, di « non capire » (1) costoro, sono sempre l'infima minoranza di fronte a quelli cui per appagarsi, per persuadersi, per « capire » basta un cenno vago e gli echi inderminati che suscita, un *ictus cordis*, uno di quegli slanci di romanticismo con cui il pensiero con febbrile impazienza costruisce come realtà ciò che desidera. « Is tamen humano intellectui error est proprius et perpetuus (notava giustamente Bacone) ut magis moveatur et excitetur affirmativis, quam negativis » (2). « Quod enim (aggiungeva) mavult homo verum esse, id potius credit » (3). Perciò avviene che lo spirito « vecchio » della filosofia troneggi quasi sempre sul « nuovo » tanto in ogni presente momento vivente del corso di essa, quanto per naturale conseguenza, nella sua storia.

* * *

Così spirito « nuovo » nella filosofia è per me, nel mondo greco, la concezione sofistica, spirito « vecchio » quella socratico-platonica. Tre sono le caratteristiche essenziali che costituiscono tale « nuovo » nello spirito filosofico sofistico (4). La prima è questa. Il vero reale è l'individuo, la cosa individuale, non la generalità concettuale in cui, tenendo arbitrariamente presenti solo alcuni elementi della cosa singola, e arbitrariamente eliminandone altri, raggruppiamo le esistenze individuali medesime; la conoscenza, perciò, ci è data solo dall'osservazione delle cose individuali, dai fatti, per

(1) cfr. **Rensi**, *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Aurore* pag. 151.
(2) *Novum Organum* I 46.
(3) *Id.* I 49.
(4) cfr. **Rensi**, *Platonismo e Idealismo* in *Rivista di Filosofia*, Anno XIII, N. 1.

quanto contrastanti, discordi, inconciliabili, ed in tale loro inconciliabilità dobbiamo singolarmente constatarle, afferrarle, descriverle: non si può, ad es., dire che cosa sia la virtù in generale, ma solo che cosa è la virtù dell'uomo e la virtù della donna, la virtù del guerriero e la virtù del magistrato. La seconda caratteristica, che si riferisce al mondo umano e consegue da quella ora accennata, è la seguente. Nulla vi è che possa dirsi prodotto necessario della ragione in sè, e s'intende non del potere di argomentare, ma della ragione *una*, della ragione assoluta, della ragione intesa come la facella o il modulo identico che inerisce in tutte le menti e le vivifica; nulla quindi che sia possibite apoditticamente stabilire con deduzione razionale. Poichè tale ragione non potendo che essere sempre *una*, *quella*, se alcunchè fosse il prodotto di essa, se fosse una cosa sola con essa, o apoditticamente deducibile da essa, si troverebbe essere dovunque, senza diversità o contraddizioni, assolutamente identico: la diversità, invece, delle varie giustizie e morali ci dimostra che il giusto e il bene non sono tali in sè, non sono prodotto d'una siffatta ragione, non sono ciò che questa, proprio in quanto l'*una* ragione, fissi come giusto e bene, ma sono invece, qua e là variamente, resi giusto e bene dal fatto esteriore diverso, dalla legge e dal comando, come i sofisti dicevano, o, come ora si tradurrebbe, dalla pressione della diversa conformazione sociale. La terza caratteristica è il relativismo. Emergendo dalla situazione mentale in cui il costume circostante è l'assoluto, per primi i sofisti si svincolano dalla prigionia del *qui* e dell'*ora*. Per primi, riescono a vedere il presente, il vicino, il famigliare, sotto l'angolo visuale del lontano, dell'inconsueto, del diverso. Per primi, sanno non vivere solo nel vicino, non far centro unicamente in esso e dove si è, ma anche nel lontano e dove non si è. Sono, dunque, per quanto riguarda le cose dello spirito i primi copernicani. *Qui*, *noi*, non è l'assoluto, non è tutto. *Qui* vale

come *là; noi* come *loro;* la *nostra* verità come la *loro.* Quindi la *nostra* verità — nessuna *nostra*, la *nostra* di nessuno — non è la verità assoluta. Il centro della verità non è *qui*, attorno a noi, in noi. Ma, del pari, non è in nessun altro *qui*, in nessun altro *noi.* Il centro della verità non è in nessun luogo; non esiste. È questo pieno copernicismo spirituale, e perciò relativismo; chè il copernicismo, discentrandoci, mettendo il *noi* all'istesso livello del *non noi,* deprimendo la centricità del nostro angolo visuale al grado d'una qualunque delle infinite ed ugualmente illusorie altre centricità degli innumeri altri angoli visuali da cui si può guardare il firmamento, è appunto nient'altro che un capitolo del relativismo.

Individualismo, irrazionalismo, relativismo: tali sono, adunque, le caratteristiche dello spirito filosofico « nuovo » nella speculazione sofistica.

Ma contro ad esso tosto potentemente si costruisce, prevale e trionfa, lo spirito « vecchio » con la concezione socratico-platonica. Caratteristica del « vecchio » in questa è quasi a dire la debolezza sentimentale che non le permette di tener gli occhi aperti sulle cose quali individualmente esistenti, e sugli urti, i contrasti, le contraddizioni, quindi le irrazionalità e le incomprensibilità, in cui esse, cioè il mondo reale, sono immerse. La debolezza sentimentale che non è capace di sopportare questa situazione, vuole ad ogni costo togliersela dagli occhi e riparare da essa nel comodo e tranquillante porto dove non ci siano più urti, dove le contraddizioni siano risolte e tutto sia razionale e comprensibile. E vi riesce; ma scarnificando le cose singolarmente esistenti della loro ricca esistenza individuale, riducendole ad un impalpabile scheletro e sforzandosi di persuadere che questo scheletro aereo, non le cose nella loro piena, multiforme e contrastante esistenza, è la vera realtà. « Se io — dice in sostanza Socrate al sofista — dialogizzando teco ti costringerò a riconoscere

o meglio ti condurrò a vedere che tu stesso riconosci con me, come quelle cose, che tu dici esistere solo d'esistenza singola inconciliabilmente separata e contrastante, posseggono tutte alcuni caratteri comuni, e che questi, e non l'uno o l'altro carattere accessorio che tu indichi, costituiscono la vera essenza d'esse cose; allora non puoi più affermarne che sia d'uopo arrestarsi alla descrizione dei singoli casi diversi, nè che le cose siano come a ciascuno appare. Chè in questi caratteri essenziali (cioè nel concetto, che è dunque la cosa stessa nei suoi caratteri più sostanziali, la *vera* cosa) s'accomunano i singoli esemplari diversi e contrastanti, e nel riconoscerli come la *vera* cosa s'accomunano pure tutte le menti ». Con questa « filosofia del concetto » mediante la quale, come s'usa dire, Socrate « superò » il relativismo sofistico, cioè col trasferire la realtà dalla cosa viva, visibile, tangibile a un pallido estratto, compiuto idealmente e arbitrariamente da noi, d'alcuni caratteri di essa, comincia a costituirsi saldamente quello spirito « vecchio » in filosofia che con insuperabile tenacia e inesauribile forza di propagazione si estende prevalente o dominatore in quasi tutti i momenti successivi. E quando Platone proietta i concetti, designati da Socrate come la vera realtà delle cose, fuori della coscienza, dello spazio e del tempo, e ne fa sotto il nome di idee, lo schema essenziale eterno delle cose, il quale solo dà esistenza alle singole sensibili cose transeunti col parteciparsi ad esse, o, come potrei dire, per accentuare con intenzione l'identità con una fase di pensiero contemporanea, con l'unirsi in sintesi con esse; il tipo dello spirito « vecchio » in filosofia, quello che, per chi sotto le espressioni mutevoli sappia cogliere la sostanza del pensiero, si ripete costante e inalterato in tutte le fasi successive, rimane una volta per sempre totalmente e definitivamente formato. In cotesta sua definitiva formazione, esso costituisce la fonte da cui poi zampilla quel verbalismo concettuale astrattamente raziocinante e orgogliosamente

sicuro di chiudere nelle ragnatele dei suoi astratti raziocini la realtà, di cui don Ferrante (che non solo nelle pagine del grande romanzo, ma nella vita vera, ancor oggi, dottrineggia, sentenzia, ha ascendente e autorità) è la figurazione immortale; quel verbalismo concettuale a cui, sotto l'influsso dello spirito « vecchio » si riduce la filosofia, e che io non saprei meglio chiarire che col seguente aneddoto. Udii una volta un bambino, davanti ad alcuni animali da lui non mai dianzi veduti, strepitare impaziente verso la madre, che non gli badava; « mamma, mamma, che cosa sono? » E quando finalmente la madre si decise a dargli ascolto, e gli rispose « pavoni » il bambino tacque completamente appagato, come se, saputa la parola, avesse anche conosciuta la cosa. Tre quarti delle spiegazioni che ancor oggi ammanisce e con cui furoreggia la filosofia dallo spirito « vecchio » sono esattamente di questa natura. Chè non è vero soltanto dei tedeschi, bensì, sotto l'influsso del pensiero tedesco, stato potenziato tra noi proprio dalle scuole idealiste, è anche per buona parte di noi, diventato vero quel che dice Schopenhauer. « Al suono di certe parole, come diritto, libertà, il Buono, l'Essere (questo insignificante infinito della copula) e simili, il tedesco è preso da vertigine, casca tosto in una specie di delirio e comincia, mentre mette artificialmente in fila i concetti più generali e quindi più vuoti, ad abbandonarsi a frasi gonfie che non dicono niente, laddove dovrebbe guardar in viso la realtà e percepire palpabilmente le cose e le relazioni, da cui quei concetti sono astratti e che formano perciò il solo vero contenuto di essi » (1).

Or in tale sua definitiva formazione platonica, lo spirito « vecchio » getta la sua ombra opaca su tutto il medioevo con la soluzione realistica della questione degli universali. Nella quale voglio rilevare soltanto, per la ragione che verrà

(1) *Parerga* II § 110 (*Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. V, p. 263.

in luce più innanzi, due punti. L'uno, il pensiero che la realtà procede da un grado minimo a un grado massimo, e che quello è costituito appunto dalla cosa individuale e singola, questo dalla più ampia generalità, sicchè la cosa individuale è quasi una privazione di essere e *l'ens realissimum* è *l'ens universalissimum;* espressione tipicamente estrema dello spirito filosofico « vecchio ». L'altro, il concetto di *intellectus agens*, cioè (per usare le parole di Windelband, assai utili a preparare la via a quanto fra un momento accennerò) « una forma esistente fuori e indipendentemente dagli individui empirici », « l'eterna ragione del genere umano che non nasce e non muore e contiene le eterne verità in guisa per tutti valevole » « la sostanza della vita veramente spirituale di cui l'attività conoscitrice dell'individuo è soltanto una manifestazione particolare » (1). Contro tale spirito « vecchio » del realismo scolastico, lo spirito « nuovo » prosegue, sebbene in condizione d'inferiorità, la lotta lungo tutto il medioevo col nominalismo; col nominalismo, che riprende e fa suo il principio sofistico che la vera realtà è la cosa individuale, la cosa singolarmente esistente; col nominalismo, che è la filosofia dei primi pensatori spregiudicati dell'epoca moderna, degli umanisti, che è anzi, appunto nella sua espressione estrema di nominalismo scettico, il carattere proprio dell'autoctono genio italiano, rappresentanti del quale non sono coloro (come Rosmini e Gioberti) che una scuola contemporanea, allo scopo di glorificare retrospettivamente sè stessa, presenta come tali, ma uomini quali Machiavelli e Guicciardini, Galileo e Leopardi, o il Foscolo di *Didimo Chierico;* col nominalismo il quale — sgretolando quel fondamento della mentalità realistico-scolatica secondo cui partendo da concetti universali, supposti infallibilmente noti, si pretendeva di poter discendere a dimostrare e spiegare le

(1) *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* § 27.

cose individue, e, sdegnando quindi di osservare queste cosiddette realtà d'infimo grado, le si costringevano a mostrar d'essere quello che la deduzione dai concetti universali reclamava — rovescia il procedimento, pone come punto di partenza del pensiero le cose individuali medesime, ed apre così nella cupa filosofica e teologica muraglia cinese medioevale la breccia per cui passerà l'indagine scientifica.

Ma anche nell'epoca moderna, dopo sporadici successi dello spirito « nuovo » dapprima col prevalere della filosofia di Locke, che, per quanto riguarda la negazione del realismo scolastico, s'appunta in quel vero proclama del nominalismo estremo che è l'introduzione ai *Principî della conoscenza umana* del Berkeley, poi nel positivismo, specie del Mill, che, circa il punto da me sopratutto tenuto presente, trova la sua rielaborazione contemporanea negli ultimi due volumi (1) del James, nella sua tesi che il concetto è un prodotto secondario, inserviente ai nostri bisogni di sistemazione e semplificazione, ma non avente valore se non in quanto è destinato a fondersi ed effettivamente finisce per fondersi col dato percettivo, tesi che egli riassume nella sentenza dell' « insuperabilità della sensazione » (2) — anche nell'epoca moderna, dico, rimane complessivamente nel favore delle moltitudini alla ribalta e conserva il sopravvento lo spirito « vecchio » : prima nel dogmatismo prekantiano, poi, all'identica guisa, nel dogmatismo o idealismo postkantiano, fino all'ultima sua propaggine che sotto il nome di filosofia dello spirito domina ora fra di noi. Confesso che mi sembra sia destituito di senso filosofico chi o per partito preso, o perchè non sa cogliere il punto centrale d'un pensiero sotto il linguaggio e i particolari, o per quella sottile preziosità distinguente che, forma, purtroppo, così nell'espressione come nel modo di pensare, una caratteristica della gioventù intellettuale contemporanea e le impe-

(1) *Essays in radical Empiricism ; Some Problems of Philosophy.*
(2) *Some Problems ecc.* pag. 79.

disce di scorgere le fattezze semplici del reale — non vuol vedere che le forme dello spirito, in cui, anzichè nelle cose empiriche, è fatta consistere la realtà; le forme dello spirito, siano esse le dodici di Kant, le quattro della riproduzione italiana odierna del kantismo, o l'unica forma delle forme, la forma spirito, d'una fase filosofica (fichtiana) ancor più recente (1); le forme dello spirito, dico, immutabili e perenni, che sole danno, con la loro sintesi, realtà alle empiriche cose transeunti, non sono altro che le idee platoniche rivestite alla moderna, e la propaggine medioevale di quelle, i « generi » della filosofia scolastica acconciati alla foggia del giorno. Fondete, insieme, *l'ens realissimum* degli scolastici, che possiede la massima realtà appunto perchè possiede la massima universalità, con *l'intellectus agens* di Averroè, ragione del genere umano esistente indipendentemente dagli individui empirici, ed avete esattamente il « concetto puro » o lo « spirito come atto puro » — dottrine nel cui tronco non fa dunque se non ricircolare la linfa che nutrì già l'albero dell'antico scolasticismo.

* * *

Nè, in fondo, questa filosofica anima « vecchia » ha diritto di richiamarsi a Kant e tanto meno in quella sua saliente trovata dell'essere identico al pensiero e dell'*io* che

(1) Invano alcuni di coloro che favoreggiarono il trionfo di quella prima fase della nostra filosofia recentissima, malcontenti dei risultati intellettuali e sociali venuti a galla con la seconda, cercano di distinguere e fare un taglio netto tra l'una e l'altra. La filosofia dell'« atto puro » è il prodotto inevitabile della « filosofia dello spirito ». Chi ha voluto questa è responsabile di quella. Ed è poi evidente che il diffondersi dell'idea che la realtà non è altro che spirito doveva costituire un incentivo potente al formarsi d'una mentalità impulsiva e avventata, fantastica e violenta, perchè nudrita al pensiero che il pronunciato dello « spirito » (e cioè dello spirito *in me*) sia tutto, e foggi, costruisca o ricostruisca il mondo: al formarsi cioè d'uno stato d'animo *propriamente* romantico, *ora per la prima volta* prodottosi tra noi, precisamente come, all'epoca di Schlegel e Novalis, sotto l'azione delle *medesime concezioni filosofiche* in Germania. Se avesse prevalso la lucida, sobria, assennata, veramente italiana mentalità del Gabelli, con la sua recisa reiezione della sovranità della coscienza (v. *L'Uomo e le Scienze morali*, ed. Lemonnier, p. 187), della coscienza, cioè dello spirito, cioè del pronunciato individuale (che, anche nel suo capriccio o nella sua violenza, giustifica sè stesso come pronunciato dello « spirito ») molte cose forse sarebbero andate altrimenti. Ma, come ho dimostrato altrove (*L'Irrazionale* ecc. p. 20 e s. 23) le cause buone sono quasi sempre quelle che soccombono.

crea il mondo o dà l'essere al mondo, trovata che potrebbe lasciarsi passare come un' innocente pirotecnica, se al suo insinuarsi nelle menti non risalisse per buona parte la responsabilità di quell'avventatezza, di quella impulsività caotica, di quella credenza di poter tramutare la realtà sociale secondo i propri capricci o le proprie fantasie, in una parola di quel romanticismo torbido, che, nelle direzioni più opposte, caratterizza la vita presente; — favola filosofica d'un fantastico di cattivo gusto, alla quale bisogna opporre il concetto in cui convengono una delle più antiche e profonde intuizioni religiose e una recentissima psicologia, il buddismo da un lato (1), l'empirio-criticismo di Mach, Avenarius e James, procedente da Hume, dall'altro: il concetto, cioè, che l'*io* è assolutamente inesistente e non è che un avverbio di luogo, la designazione del punto, dello spazio ideale, del *qui* dove si affaccia un dolore o un piacere, un pensiero o un' immagine.

Chi infatti mediti attentamente sopratutto le modificazioni introdotte da Kant nella 2ª edizione della *Critica della Ragion Pura* in confronto con la 1ª, modificazioni dirette a porre in piena luce le linee realistiche della sua concezione che erano state disconosciute, scorge che il fondo del pensiero di Kant è nient'altro che il semplice realismo della mente ordinaria,

---

(1) I due passi più decisivi sono forse questi: *Majjmanikayo*, Discorso 22 (v. in *Discorsi di G. Buddho*, trad. it., Bari, Laterza, 1907, specialm. p. 211, 214 e seg.) e *Dialoghi del Re Milinda* L. II C. I (nella trad. it., Milano. Isis, 1923, p. 35-38). L'Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Aufänge des Buddhismus*, Göttingen, II ediz. 1923, p. 258) commenta il primo testo cosi: « Wir begegnen hier der vielbesprochenen, mit modernen Anschauungen so überraschend zusammentreffenden Lehre des Buddhismus, die es ablehnt, von einem substanziellen Seelenwesen zu sprechen, und in deren Gesichtsfield allein der Fluss seelischen Geschehene erscheint — wo es kein *cogito* gibt, sondern nur ein *cogitatur* ». (E « sostanziale » resta sempre l'anima anche quando sia *denominata* o *intesa come* originaria e indipendente « attività » o « energia », quando insomma sia qualcosa d'altro e di più che il prodotto dell'organo cerebrale). — Di qui l'obbiezione di Aritto, mortale per il concetto fondamentale buddistico del *Karma*, che le azioni dannose non riescono a danno di chi le fa (*Majjman.*, Discorso 22; trad. it. cit. p. 203; e v. altre obbiezioni analoghe ricordate da Oldenberg in *Buddha*, 1923, p. 297, n. 2); obbiezione che fa montare in furore Budda, ma che è insormontabile. « Wir werden (è giusto ripetere con l'Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden* p. 266) über seine Verfehlung milde urteilen. Vor dem Widerspruch, in den die Richtungsändermig des Denkens hineinführte, hatte er nur eben nicht die Augen geschlossen ». L' insormontabilità di quell'obbiezione e l' inestricabile contraddizione che ne sorge pel buddismo è anche bene messa in luce dal Deussen in *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, III ed., 1920, I, 3 p. 161 e s.

pressochè il cosiddetto realismo « ingenuo ». Per lui, infatti, è bensì un alcunchè denominato « coscienza » che dà alle cose elementi dell'esistenza (spazio, tempo, categorie), ma questa cosiddetta coscienza, non è la coscienza dell'individuo empirico, quella accompagnata dalla rappresentazione, quella che il linguaggio comune chiama coscienza; ma è la coscienza « überhaupt », la quale non è poi altro che la possibilità della conoscenza in genere, la conoscibilità delle cose, il loro poter essere oggetto di conoscenza, il loro poter venir conosciute, cioè la possibilità d'esperienza, la *mögliche Erfahrung*. Non capisce, secondo me, il senso profondo e riposto, diciamo, rispetto alla consueta interpretazione idealista, « esoterico » del kantismo, chi non sa scorgere che *Bewusstsein überhaupt* è la *stessa cosa* di *mögliche Erfarhung*. E per conseguenza il kantismo viene a dire: ciò che dà alle cose gli elementi dell'esistenza è il loro stesso esistere, il loro autocrearsi, il fatto del loro venir fuori dal nulla, del loro venir alla luce, del loro apparire, non già apparire a *qualcuno*, ma apparire *in sè*, il fatto del loro rivestirsi delle forme del poter apparire, in generale. *Esse est percipi posse;* così Kant rovescia *l'esse est percipi* berkeleyano. Che una cosa esista vuol dire che può essere percepita, che può essere vista e toccata.

Questo — come ho in uno scritto recente lumeggiato più ampiamente di quel che qui non possa fare (1) — lo schietto realismo che sta, per quanto occulto, in fondo del pensiero di Kant. Al quale quindi non tanto lo spirito « vecchio » dell'idealismo culminante nell'ormai trito luogo comune dell'identità di essere e pensiero, ha il diritto di far capo, quanto piuttosto quel sano realismo che, conformemente alla riflessione spregiudicata, pone l'essere o la realtà naturale, precedente al pensiero, e ravvisa questo nascente come pro-

(1) cfr. **Rensi**, *L'autocapovolgimento dell'idealismo* in *Rivista di Filosofia*, Anno XIV N. 3, e v. anche *Interiora Rerum* (Milano, « Unitas » 1924) cap. VI.

dotto secondario da quella, e, ben lungi dal crearla e dominarla, parte subordinata di essa.

Schopenhauer, questo grandissimo pensatore che, non ostante le sue innegabili numerose contraddizioni, è colui che più ha affondato lo sguardo nella vivente realtà (1) e che, appunto perciò non è gustato nè compreso nè letto dalla generazione attuale, stata avviata a prendere sul serio solo le virtuosità meramente intellettualistiche kantiane, fichtiane, hegeliane — Schopenhauer ha come suo non ultimo merito quello di aver fatto venire a galla l'assurdo che v'è nell'interpretazione idealistica del kantismo, e ciò così in quanto egli aderisce a questa come in quanto se ne distacca. Il suo errore fondamentale, che lo avvolse in inestricabilità insuperabili, fu quello di aver tradotto (fondandosi sulla 1ª edizione della *Critica* e respingendo la 2ª) con *Vorstellung* l'*Erscheinung* kantiana, facendo così diventare esplicitamente quest' ultima (che significava semplicemente il manifestarsi, il venir alla luce, l'aver in sè le condizioni del *poter apparire* anche se nessuna coscienza c'è che avverta l'apparimento) l'apparimento per e nella coscienza di qualcuno, non il *poter essere* visto, ma l'*essere visto di fatto,* e riducendo quindi la realtà a un « Vorgestelltwerden » (2) mentre avrebbe dovuto dire « Vorgestelltwerden*können* », col che si sarebbe identificato al positivismo di Mill (3). Di qui il patente assurdo (da lui esposto con tanta chiarezza, e, ben lungi che questa servisse a richiamarlo all'errore dell'interpretazione idealistica del kantismo, accettato in pieno) che la coscienza viene ad esistere solo

---

(1) Egli stesso dice, con *superbia quaesita meritis*, della sua filosofia, che tutte le verità di essa « durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind », ed aggiunge: « darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und *darum ist sie nicht angweilig* » (*W. a. W. u. V.* II Cap. 17; *Sämmtl. Werke* ed. Deussen vol. II p. 206).

(2) W. a. W. u. V., II, C. I (*Sämmtl. Werke* vol. II p. 19).

(3) Quando il Mill dice che la realtà (la materia) può essere definita « a Permanent Possibility of Sensation » (*An Examination of Sir Hamilton's Philosophy*, VI ediz., Londra, 1889, p. 233), egli raccoglie in quella proposizione tutto il senso serio del kantismo: cioè realtà = *mögliche Erfahrung;* realtà = ciò che è *possibile* vedere, toccare: percepire.

dopo una lunga evoluzione della materia, ma ad essa sola appartiene la forma del tempo, sicchè solo nel momento in cui essa si produce, momento a cui deve aver *preceduto* il prodursi della terra e del regno vegetale, *principia* il tempo *senza principio*, infinito d'ambo i lati! (1) Ma il punto dove Schopenhauer si distacca dall'interpretazione idealistica del kantismo è precisamente quello circa l'origine della coscienza; riguardo al quale egli esplicitamente proclama che la coscienza è un fenomeno cerebrale *(Gehirnphänomen)*, che essa è dunque « alcunchè di secondario, un semplice prodotto effettuato dallo sviluppo della sostanza del mondo il quale l'aveva quindi sin qui preceduto » (2). Con ciò Schopenhauer, ancora, si contraddice, e ancora accetta in pieno la contraddizione, poichè, com'egli stesso avverte, da un lato, nel suo sistema, l'esistenza del cervello e del corpo presuppone il mondo della rappresentazione in quanto corpo e cervello appartengono a questa, e dall'altro lato, la rappresentazione stessa presuppone un corpo ed un cervello, in quanto essa nasce solo mediante la funzione di quest'organo. Ed avrebbe potuto benissimo evitare la contraddizione, su cui mena tanto scalpore la superficiale cattedrattica chiarezza di Kuno Fischer, (3) se, interpretando Kant nella sua profonda direzione realistica, avesse esplicitamente riconosciuto che gli elementi dell'esistenza (spazio, tempo, categorie) appartengono alle cose, e non sono già dati ed esse dal loro essere conosciute, dalla conoscenza

---

(1) *Ib.* 1 § 7 (*Ib.* vol. I p. 37).

(2) *W. a. W. u. V.*, II, C. 22 (*S. Werke* vol. II p. 326).

(3) *Gesch. d. n. Philos.* III ediz., vol, IX pag. 508 e seg. Oltre la solenne ed altiera riprovazione *(ib.* pag. 495-532), viene a galla in Fischer una vera e propria alquanto comica stizza contro Schopenhauer, contro questo tedesco, che, fedifrago alla tradizione, e alla convenzione, rompe le uova nel ben congegnato e sistemato paniere del patrio idealismo. Ma come! esclama il Fischer *(ib.* p. 158). Schopenhauer diceva che tutto quanto egli aveva scritto di essenziale si comprendeva nei cinque volumi delle prime edizioni delle sue opere, ed ora invece voi, editori successivi, continuando a scovar fuori l'inedito, ne avete pubblicato già undici! Che maniera è questa? Diamine! Come può permettersi la gente di aver tanto desiderio, interesse, sete, passione, per Schopenhauer da esigere ad ogni costo di imbeversi anche d'ogni fuggevole linea ch'egli abbia scritto — e ciò quando abbiamo un Hegel! Non c'è più religione!

effettiva, bensì dalla mera conoscibilità; sono acquisiti dalle cose mediante il semplice fatto del loro essere o diventar cose, cioè entità esplicate, manifeste, conoscibili; appartengono ai fenomeni intesi come l'apparire *in sè*, non l'apparire effettivamente a qualcuno, cioè come aventi la possibilità, anche se non mai effettiva o realizzata, di essere conosciuti, percepiti, visti, toccati. E quando lo spirito « vecchio » idealista ripete in una o in un'altra forma, contro Schopenhauer e contro chi come lui pensa che una lunga evoluzione della realtà extramentale abbia preceduto l'apparimento della conoscenza, l'obbiezione di K. Fischer (1) che cioè il possessore dello spazio, del tempo, delle categorie, che bisogna pensare come il logico *prius* d'ogni realtà, è, non l'uomo oggetto di conoscenza, ma la ragione come soggetto di conoscenza, il cosiddetto soggetto trascendentale, riecheggia una frase senza senso, sfuggendo naturalmente dal determinare come il suo contenuto si possa concretamente concepire. Poichè, se ciò tentasse di fare, si renderebbe chiaro che questo soggetto di conoscenza, questa coscienza in generale, questa potenzialità o presentimento di coscienza, che si libra da sè nel vuoto aspettando di formare il cervello per farsene suo organo, (mentre non si vede neppure per qual ragione, allora, essa non potrebbe addirittura e più semplicemente far a meno di qualsiasi organo materiale) è una concezione che non si osa nemmeno con precisione formulare, tanto è mostruosamente

(1) *O. c.*, V, 531. — Ridicola è la difesa che presume di fare di Schopenhauer contro Fischer il Deussen così in *Allg. Gesch. der Philos.*, ed. cit., II, 3, p. 456 e seg., come nello scritto *Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus* premesso agli *Elemente der Metaphysik* (v. specialm. VII ediz., 1921, p. XXI e seg. e XXVIII). La difesa consiste nel dire che quando si parla della coscienza cui appartengono le forme del tempo, dello spazio e della causa, si deve intendere, non la coscienza empirica, ma la coscienza trascendentale. Ciò è, non già *confutare* l'obbiezione del Fischer, ma invece semplicemente *ripeterla!* Ed è falso asserire che Schopenhauer abbia inteso, anch'egli, parlare di coscienza trascendentale, quando attribuisce alla coscienza quelle forme. Ogni passo di Schopenhauer — dalle prime parole, « die Welt ist *meine* Vorstellung », al mondo dipendente « von *unserem* Kopfe », al « *jedesmalige* Bewusstein » in cui il mondo esiste (*W. a. W. u. V.* II C. I), al tempo *senza cominciamento* fatto *cominciare*, come abbiamo ricordato, dal formarsi della coscienza, cioè evidentemente dalla coscienza empirica — smentisce ed annienta il povero tentativo del Deussen.

antitetica ai risultati di quella scienza della natura, che talora lo spirito « vecchio » tenta bensì, insieme con la scienza in generale, di deprimere a beneficio di preconcetti o opportunismi, ma che pure rimane non più sradicabile dalle menti contemporanee. Quella concezione non è altro che la concezione scolastica dell'anima-sostanza. E, in verità, prendiamo le mosse, per riconfermare questa asserzione, anche dall' « io penso » di Kant. Questo « io penso » si deve intendere nel senso che c'è un *io* a cui le rappresentazioni appartengono, di cui queste sono l'attributo o l'accidente, il « pensatore » secondo l'espressione del James? (1) O va inteso nel senso che ogni rappresentazione reca in sè il proprio autoavvertimento, cioè la sensazione *io,* donde, col confluire insieme di molte, il formarsi della *mera apparenza* di un *io* superiore ad esse, da cui esse emanino o che le possegga? Nel primo caso siamo in presenza dell'anima sostanziale, anche se si *denomini* « attività ». Solo nel secondo caso è tolta di mezzo la sostanzialità; ma, per necessaria conseguenza, è *tolto di mezzo insieme* l'*io* nel senso ora detto (2). — Si tratta, dunuqe, nell'idealismo sempre della concezione scolastica dell'anima sostanziale: negli scolastici, quand'anche errata, formulata con sincera chiarezza, qui malamente palliata sotto concetti imprecisi e imprecisabili, e proprio nell'atto che si dichiara

(1) *Principi di Psicologia*, trad. it., pag. 244.

(2) Sulla dottrina di Ardigò, che ricava l'*io* dalle sensazioni, è stata sparsa derisione a larga mano dal Gentile, che si scusa anzi di essere costretto a darvi il colpo di grazia con l'osservazione che o la sensazione è cosciente e allora include già l'*io*, o non lo è e allora per quanto si associ e si combini non può dar origine all'*io* (*Critica*, vol. VII p. 449). Ciò significa non accorgersi di quel che hanno detto, non solo Ardigò, ma Protagora, Hume, Mach, Avenarius, James e prendere in derisione anche costoro. Significa non capire la differenza che c'è (per esprimermi con una sola frase) tra il piccolo *io* contenuto nella sensazione, o che è la sensazione, e il grande *io*, o pensiero, o spirito degli idealisti, che conterrebbe, o da cui scaturirebbero le singole sensazioni e i singoli pensieri. La sensazione è il puntuale autoavvertimento in cui l'*io* non c'è che come avverbio di luogo, è il punto o stato puntuale di dolore, piacere ecc. che si avverte *qui* da sè. Ha dunque perfettamente ragione Ardigò di dire che « la coscienza della sensazione non implica la coscienza del Me » (*Op.* vol. V p. 440), giacchè l'*io* della sensazione non è che *la stessa sensazione* non potendo questa non essere autoavvertimento. Un conto è perciò l'autoavvertimento nella senzazione, in cui l'*io* non è che un avverbio di luogo e di tempo, un *qui* e un *ora*, e un conto il momentoso *io*, o pensiero, o spirito, o mente, degli idealisti, che ha in sè *a priori* le categorie e che con queste, non già nasce dalle sensazioni, ma a rigore fa essere le sensazioni. La tesi di Ardigò equivale a dire che dalle percezioni sensibili, dalle sensazioni, si sviluppano o nascono le categorie o il pensiero: sup-

di opporla all'anima-sostanza come la sua negazione e il suo superamento.

Nè c'è fatto che meglio di questo dimostri la verità contenuta nell'arguzia surriferita dal Diderot. Che la coscienza sia un prodotto dell'organismo cerebrale, è patente, si tocca con mano. Ma « qui davvero — così suona in un grandissimo nostro il pensiero schiettamente italiano — che il povero intelletto umano si è portato da fanciullo quanto mai in alcuna cosa. E pur la verità gli era dinanzi agli occhi. Il fatto gli diceva: la materia pensa e sente: perchè tu vedi al mondo cose che pensano e sentono e tu non conosci cose che non siano materia. Ma non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso benissimo il fenomeno attribuendolo allo spirito: il che è una parola senza idea possibile ». (1) « Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perchè noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire altro che materia. Un fatto, perchè noi sentiamo corporalmente il pensiero; ciascuno di noi sente che egli pensa con una parte materiale di sè, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare con le sue mani ». (2)

posto anche che ciò sia errato, sarebbe però forse un circolo? — Più: il deridere, come fa il Gentile, la tesi d'Ardigò è non ricordarsi più che la derisione rimbalza sugli stessi santi padri dell'idealismo. Non dice Kant, che il senso intuisce, non pensa, che la sensazione ha intuizione, non pensiero? Dunque, la sensazione, pur essendo, anche per Kant, autoavvertimento, e avendo quindi in sè l'*io* in questo senso, non è l'*io* nel senso proprio umano di coscienza, autocoscienza, pensiero. E non è forse fondamentale in Hegel la distinzione tra coscienza sensibile (*io* della sensazione) e l'*io*, l'autocoscienza, il pensiero? E non distingue Leibuiz tra *perceptions* (che l'anima ha senza esserne cosciente, ma che pure, se sono percezioni, implicano l'autoavvertimento, l'*io* in questo senso) e *apperceptions*, cioè percezioni che l'anima non solo ha, ma di cui è cosciente, nelle quali soltanto cioè c'è l'*io* in senso proprio? La brillante derisione del Gentile colpisce dunque anche Leibuiz, Kant, Hegel, perchè così per costoro, come per i precedentemente nominati, la sensazione è cosciente pur senza essere l'*io*. — Si legga, del resto, nell'interessante n. 26 del L. II, Sez. I di **Lang**, *Gesch. d. Materialismus* (IX ediz. 1915, vol. II, p. 123), l'accenno d'una dimostrazione, come correzione a Kant fatta da un kantiano di grande levatura, « der ursprunglichen Sinnlichkeit alles Denkens ».

(1) **Leopardi**, *Pensieri di varia filosofia* ecc. vol. VII p. 192-3.

(2) *Id.*; vol. VII p. 234-5. Queste pagine, come quelle 191-193 dello stesso volume, che pur sono tra le più importanti, decisive, profonde ed acute del Leopardi, non si veggono riportate nelle antologie e negli estratti dello *Zibaldone*, che si vanno moltiplicando. Segno dei tempi?

Perciò (così si potrebbe proseguire e sviluppare questo pensiero leopardiano) credere in una spirituale entità o « attività » (stessa cosa) che non sia mero prodotto dell'organo cerebrale, ma sia, in qualche guisa, da pensarsi superiore, indipendente, precedente all'organo cerebrale, tale che si inserisce in questo, lo attiva, lo informa, sarebbe come se colui le cui mani possiedono una speciale abilità, p. e. quella di suonare il pianoforte, credesse che questa abilità sia, non il prodotto dei nervi e dei muscoli, ma di un'entità o « attività » esistente in sè al di fuori dalle sue mani, che solo si è inserita nelle mani e vi dimora, e si serve di esse come suo stromento; sarebbe come, per usare il paragone di Schopenhauer, spiegare la digestione mediante un'anima nello stomaco e la caduta della pietra mediante un'anima in questa (1). Non ostante, dunque, che il fatto che la coscienza è prodotto del cervello sia patente, si riesce a girare questa palmare constatazione e a bendarsi gli occhi dinanzi ad essa, farneticando una sorta di mente, un'idea di mente, un profilo di mente, un'energiamente, una mente di fluttuante natura (coscienza universale, ragione assoluta, spirito virtuale che vuol divenire attuale o simili) la quale dev'essere il logico *prius* di tutta la natura materiale, e, con essa, dell'organo cerebrale. La benda di Diderot ci vela così la constatazione tangibile, con la tessitura d'un romanzo, che in sostanza non ha nulla da invidiare a quelli che riempiono i libri di Annie Besant o di qualsivoglia altro teosofo contemporaneo; i quali, in verità, non hanno nemmeno un'ombra di minor diritto ad essere creduti di quel che abbiano i sistemi idealistici. Quando si parla di

(1) « Weil aber bei diesem (il pensiero) das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles körperliche — versetze ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die anffallendste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man di Verdauung durch eine Seele im Mangen, die Vegetation durch eine Seele in Plauzen, die Wahlverwandschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Stein durch eine Seele in diesem erklären müssen » (*W. a. W. u. V.* II Cap. 17; *Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. II p. 193).

« coscienza trascendentale » o di « *io* noumenico », ciò che questo significhi (quantunque gli idealisti sfuggano a precisarlo) ce lo dice uno o l'altro libro di teosofismo buddistico (1), che ci ammaestra come l'*io* sia una forza o una tensione eternamente perdurante, in sè priva di conoscenza e di attributi conoscitivi, che permane intatta anche col dissolversi dei vari corpi in cui successivamente incarnandosi viene dalla sfera extraspaziale ed extratemporale alla conoscenza, e che quando un suo corpo si dissolve, nella sete di percezione che ancora ha, sta extraspazialmente in agguato ad afferrare un germe fecondato (d'uomo o d'animale) per poter ricostruirsi un corpo e dei sensi, ben lungi che sia lo stesso germe fecondato che la produce. — Un cotal teosofismo è quello che i concetti fondamentali dell'idealismo, come l'*io* « noumenico », se, per così dire, messi alle strette e obbligati, fuori del vago, a render conto di sè, mostrano di avere in fondo. Una siffatta fantasmagoria è, in ultima analisi, ciò con cui l'idealismo paralizza lo sforzo della mente umana verso la chiarezza percettiva e la ripiomba nello stadio più prettamente mitologico.

* * *

Che se mi si chiedesse come mai, non ostante il suo fondamentale realismo Kant usi quasi esclusivamente linguaggio e concetti idealistici, risponderei che di questo fatto mi si è spesso affacciata una spiegazione psicologica che ora cercherò di formulare.

Essa richiede un'esemplificazione preliminare.

Quale è il movente psicologico della teologia negativa? Questo, a mio avviso. In un primo momento, il pensiero

(1) p. e. **Grimm**, *Die Lehre des Buddha* (Monaco, 1922); e *Die Wissenscahft des Buddhismus* (Lipsia, 1923); che sono tra i migliori.

afferma con tenacia, sicurezza, profonda e appassionata convinzione l'esistenza d'un Essere supremo, dotato di certi attributi precisabili. Il processo del pensiero e l'osservazione dei fatti sospingono all'ineluttabile conclusione che un tale Essere è contradditorio e impossibile. Pure il residuo atavico della prima fase di pensiero continua ad operare in questa seconda. Non si riesce perciò ad approdare nettamente all'affermazione dell'inesistenza di questo Essere supremo e, non potendosene nemmeno più affermare l'esistenza, si dichiara che esso è alcunchè a cui nessuna delle nostre categorie intellettuali si può applicare, qualcosa che non possiede alcuna di quelle che sono per noi le note dell'essere, qualcosa quindi che non si può designare se non con un *non*, pur essendo, in qualche modo a noi inacessibile, la suprema, anzi la sola vera, esistenza.

Il secondo esempio ci è dato dal buddismo, che si può propriamente chiamare il sistema della teologia negativa dell'*io*. — Il buddismo (e già in quel Sermone di Benares, la cui immensa superiorità sopra il Sermone sul Monte è indisconoscibile) si presenta con l'affermazione: la liberazione dalla morte è trovata (1). E in che cosa consiste? Spogliatevi dei cinque sensi, spogliatevi delle sensazioni, delle percezioni, dell'immaginazione e inoltre della conoscenza; *quello che resta* è libero dalla morte, è immortale; immortali siete se riuscite a sentirvi in essenza immedesimati *in quello che resta* tolti i sensi e la conoscenza; in esso potete trapassare nel Nirvana. Ma *che cosa resta?* Nulla, si direbbe; e nulla è il Nirvana sede di questo nulla che resta. Senonchè anche qui si ha il processo descritto circa la teologia negativa. Il residuo atavico della precedente posizione di pensiero, secondo cui la vita di là è una esistenza luminosa, ricca, consapevole, piena di beatitudini sensibili, precisabili e descrivibili, si ripercuote e perdura

(1) cfr. **Oldenberg**, *Buddha*, ed. cit., pag. 145; e anche *Die Lehre der Upanishaden*, ed. cit., pag. 102, 124.

nella seconda fase di pensiero, in cui pure si fa ineluttabilmente chiaro che un'esistenza ultraterrena è contraddittoria e impossibile, e che l'estinzione dei sensi e della conoscenza (pur scorti ora come alcunchè che definitivamente trapassa e si spegne) significa l'annientamento. Allora quel *nulla che resta*, tolti i sensi e la conoscenza, questo semplice *non*, prende il nome di vera nostra essenza, il non-essere del Nirvana, in cui può trapassare questo *nulla che resta*, prende il nome di suprema beata esistenza, e liberazione dalla morte, immortalità, è il nome che prende precisamente l'uscita dall'essere, ossia proprio il morire. E Schopenhauer, con la tesi che il nulla è soltanto relativo, nulla solo rispetto a qualcosa (cioè, circa alla presente questione, nulla solo rispetto al nostro mondo, al mondo creatoci dinanzi dalle nostre categorie intellettuali) ripete esattamente su questo punto la posizione del buddismo (1).

Orbene; io credo che un consimile processo psicologico sia avvenuto in Kant e sia quello che spiega come accanto al suo realismo di sostanza rimanga in lui un linguaggio ed una concettualità idealistici. La prima impronta ricevuta dalla sua mente era stata religiosa e razionalistica. Quando più tardi s'affacciò al suo pensiero l'empirismo, ed egli fu riluttantemente costretto a riconoscere che solo da esso la conoscenza poteva sorgere, in questa sua seconda fase di pensiero continuarono ad essere presenti e fermentare i residui atavici della prima; e invece di riconoscere nudamente che le cose, la realtà extramentale, la natura, reca in sè gli elementi dell'esistenza, viene alla luce ed esiste per forza sua propria, egli continuò a parlare d'una coscienza necessaria ad immettervi gli elementi dell'esistenza, coscienza che, accompagnata dall'avverbio *überhaupt*, non è in realtà più altro che la semplice conoscibilità delle cose, la suscettibilità da parte della

(1) *W. a. W. u. V.*, I, § 71. II, C. 50.

cosa, per esser tale, d'essere conosciuta, vista, toccata; cioè le stesse cose in quanto si manifestano, ossia in quanto sono cose, ossia in quanto esistono. Non è, insomma, più altro quella « coscienza » se non il nome con cui, per residuo atavico, si continua a designare la non cosciente pura e semplice esistenza delle cose e dei fatti. — Su tutto il corso del pensiero filosofico tedesco immediatamente successivo a Kant incombette sempre, ingrandendosi ognora più dall'uno all'altro pensatore come una valanga, questo fato del residuo atavico d'un linguaggio e d'una forma concettuale idealista perdurante sopra un pensiero costretto dal suo stesso sviluppo e dai fatti, ad essere nella riposta essenza, realistico; e ciò fu che impedì ed impedisce di vedere agli odierni epigoni nostrani di quel movimento che proprio soltanto il realismo è il « segreto » di Hegel o « ciò che è vivo » in lui. Essi, invece, persistono in un processo mentale assai curioso, e che è bene porre schematicamente in luce perchè ne appaia alla superficie il vizio fondamentale. Si parte dal dimostrare che spazio, tempo, categorie appartengono alla coscienza: e la dimostrazione si riferisce alla coscienza che si può osservare, esaminare, studiare, di cui si può parlare, alla coscienza suscettibile, essa stessa, di essere afferrata dalle categorie, *cioè* alla *nostra* coscienza. Ci si accorge che questa è il prodotto d'una lunga evoluzione del mondo esterno, il quale deve aver quindi avuto in sè, senza bisogno della *nostra* coscienza, spazio, tempo, categorie. Che si fa allora? Ostinati, non ostante la smentita in cui ci si imbatte, a volere che spazio, tempo e categorie siano dati alla realtà da *una* coscienza, non potendo più sostenere che sia la coscienza *nostra*, « empirica » (cioè la sola percepibile, *ossia* la sola che *sappiamo* esistente) (1) che ve li

(1) Solo ciò che è suscettibile di cadere nella percezione (poichè, secondo la celebre frase della *Kr. d. r. V.*, 2.ª ed. orig. p. 75 e cfr. anche p. 724, senza percezioni le categorie sono vuote, ossia non hanno nulla da conoscere) vale a dire solo ciò che è in istato da potere (anche seppur questo di fatto non avvenga mai) essere visto, toccato, percepito con qualche senso, noi possiamo dire che esiste. Ciò che non si trova in queste condizioni *potrebbe* esi-

dà, si favoleggia d'una coscienza trascendentale, o soggetto trascendentale, o *io* puro, che sarebbe quello che senza e prima della nostra coscienza empirica dà alla realtà lo spazio, il tempo, le categorie, gli elementi dell'essere. Cioè, per salvare, almeno verbalmente, il proprio preconcetto, si fa capo ad un alcunchè fuori delle percezioni, fuori delle categorie, fuori dell'esperienza, non già trascendentale ma prettamente trascendente, vale a dire fantasia sull'*al di là* che ha altrettanta legittimità quanta ne ha qualsiasi altra diversa: puro sogno.

* * *

Ora, con questo carattere dello spirito filosofico « nuovo » in confronto del « vecchio », per cui il primo respinge la tesi fosforescente dell'identità di essere e pensiero e dell'*io* che forma il mondo, e, liberando il reale dalla schiavitù della coscienza a cui l'idealismo lo assoggetta, colloca la realtà extramentale sopra e prima della coscienza stessa e fa di questa prodotto ultimo e parte secondaria della natura universa; con tale carattere s'accompagna nello spirito filosofico « nuovo » l'altro, presente nei vari momenti di esso sotto diversi nomi, come relativismo, agnosticismo, dubbio filosofico, nell'applicazione fatta di quest'ultimo piuttosto da Balfour (1) che da Descartes, poichè questi vien tosto meno al suo principio (2)

---

stere o non esistere, esistere in uno o in un altro modo. Tutte queste sono mere possibilità di fantasia, di sogno. Ogni affermazione circa il suo essere o il suo essere in uno o nell'altro modo, è una fantasia pari in valore, in legittimità, in credibilità ad ogni altra diversa od opposta escogitata circa quel *ciò*. Tutte si equivalgono; tutte hanno il valore del sogno (e concediamo: del bel sogno). Di tale natura è il soggetto o la coscienza trascendentale, l'*io* o il concetto puro, lo spirito come atto puro, e simili. — Ed è appunto lo sbrigliarsi in questi sogni, il concentrare l'attenzione e la riflessione su questi *puri sogni*, secondo l'idealismo eccita a fare, che io credo deleterio alla mentalità d'un popolo.

(1) *A Defence of Philosophical Doubt* (nuova ediz., Londra, 1920). « The original title of this book (egli scrive, p. VIII) was *A Defence of Philosophical Scepticism* ». E aggiunge che sostituì a questo titolo l'altro *solo* perchè in Inghilterra quando si legge la parola scetticismo si pensa che s'intenda « scepticism in matters of religion ».

(2) Giustamente Schopenhauer qualifica l'atteggiamento di Descartes come « des rechten Erustes noch entbehrenden und daher so schnell und so schlecht sich wieder gebenden Skepsis » (*W. a. W. u. V.*, I, Anhang, *Werke* ed. cit. vol. I p. 501).

di non ammettere come vera nessuna delle cose sin qui credute « propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem » (1), e, proprio nel primo momento in cui crede di poter venirne sicuramente meno, cadendo in errore (2), carattere però che io preferisco chiamare col suo nome vero di scetticismo, nulla curandomi che questo nome suoni male alle orecchie dei profani (come, per la medesima mancanza d'informazione, suona male per essi il nome « sofista » o « epicureo ») e nemmeno curandomi se esso trova scarsa grazia presso quegli « illustri saggi » di cui parla il Nietzsche nella seconda parte di *Zarathustra* (3).

Poichè, cioè, l'essere e il pensiero non sono affatto identici; poichè l'essere precede e travalica immensamente il pensiero tanto, per dir così, nell'estensione, quanto nella possibilità di spiegazione, la quale, come amava ripetere Ardigò (4), è umana (cioè incerta e fallibile) e solo il fatto è *divino* (cioè certo e infallibile), il fatto sensibilmente constatabile, la constatazione puramente sensibile del fatto; poichè il pensiero non è che un accidente, un secondario prodotto ultimo, parte, piccola parte, dell'essere totale; così è ovvio che, per usare un'espressione baconiana « est intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum » (5), ossia il pensiero non può abbracciare e risolvere in sè tutto l'essere, non può penetrarne il fondo, e ogni volta che ritiene e proclama di esservi riuscito, ne rimane, in un vicinissimo avvenire, gravemente scornato. Affermare — diceva già Schopenhauer, in necessaria conseguenza della sua tesi ricordata — che un semplice fenomeno cerebrale costituisca

(1) *Méd.*, IV.

(2) cfr. **Rensi**, *Interiora Rerum* (Milano, « Unitas », 1924) pag. 158.

(3) Un caso che dimostra come anche coloro che dovrebbero aver pratica di queste cose si lascino abbacinare dai nomi, è lo scandalo che desta la parola « scetticismo » confrontato con la benevolenza o la tolleranza con cui era ed è ancora accolta la parola « agnosticismo ». Sembra appena credibile; ma un *suono vocale* diverso dà ai più (anche filosofi) l'impressione d'una *cosa* diversa.

(4) p. e. *Opere Filosofiche*, vol. VIII (1901) p. 18.

(5) *Novum Organum*, I, 41.

« l'essere obbiettivo ed in sè del mondo e delle cose, il quale è indipendente da esso e presente prima e dopo di esso, è manifestamente un salto che nulla ci autorizza a fare » (1) « Appunto perchè (aggiungeva) il mondo si è formato senza l'aiuto della conoscenza, la totalità del suo essere non entra nella conoscenza » (2). « Perciò (concludeva) ogni nostra conoscenza del mondo è soltanto limitatissima, mediata e relativa, cioè una traduzione parabolica nelle forme della conoscenza, quindi un *quadam prodire tenus*, che non può non lasciarsi sempre dietro molti problemi insoluti » (3). E gli piaceva ripetere, con giusto e brillante paragone, che ogni sistema contiene elementi non spiegati « come un precipitato insolubile o il resto che il rapporto irrazionale di due grandezze lascia sempre dietro di sè » (4).

Possiamo pure convenire col Windelband che la questione eternamente dibattuta lungo il corso del pensiero filosofico, del come abbiamo dinanzi un mondo d'oggetti, del come da ultimo la formazione dei nostri oggetti si spieghi, metta capo alla concezione che l'oggetto è una sintesi selettiva di elementi; tutti gli elementi che lo formano si trovano nella realtà extramentale e la stessa concatenazione di essi che foggia l'oggetto per noi è presente in quella realtà (5). La nostra mente (bisogna però allora esplicitamente aggiungere) non fa che rendere, per dir così, saliente e viva quella sintesi in luogo di altre pure presenti nella realtà, come fissando con una certa *intenzione* i ghirigori d'una tappezzeria o le

(1) *W. a. W. u. V.* II, Cap. 22 (*Sämmtl.. Werke*, ed. cit., vol. II, p. 325).

(2) *Ib.*; *ib.* p. 326.

(3) *Ib.*; *ib.* p. 327.

(4) *W. a. W. u. V.* II, Cap. 46 (*Sammtl. Werke*, ed. Deussen, vol. II, p. 662). Nei *Parergo*, vol. I, *Fragmente zur Geschicte* des *Philosophie*, § 12 (*Sämm. Werke*, ed. cit. vol IV, p. 80) questo paragone è espresso così: « Sämmtliche Systeme sind Rechnungen, die nicht aufgehen: sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichniss vorzieht, einen unauflösischen Niederschlag. Dieser besteht, darin dass, wenn man, aus ihren Sätzen folgerecht weiter schliesst, die Ergebnisse nicht zu der vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben dabei ganz unerklärlich bleiben ».

(5) La conoscenza (egli dice) possiede un valore che trascende la rappresentazione dell'individuo e della specie solo se « die Art der Verknüpfung *sachlich in den Elementen*

linee che formano gli spigoli delle mattonelle sul pavimento, ne facciamo saltar fuori un certo disegno che, indubbiamente, c'è, anch'esso, sulla tappezzeria o sul pavimento, ma che senza il nostro fissare l'una o l'altro con una certa *intenzione* rimarrebbe confuso e perduto nell'insieme dei segni. Accanto agli elementi concatenati in quella che è la sintesi per noi, la sintesi che è l'oggetto per noi, e accanto a questa stessa concatenazione, stanno nella realtà infiniti altri elementi ed infinite altre concatenazioni di essi che non emergono quindi nella nostra conoscenza. La quale dunque non può dirsi falsa, perchè afferra alcuni elementi che sono effettivamente presenti *nella realtà;* non può dirsi vera in quanto afferra *solo alcuni* degli elementi presenti nella realtà. — Ogni specie vivente — pensate solo ai nostri cani e ai nostri gatti che vivono con noi nelle nostre stesse case, che hanno dinanzi lo stesso mondo percettivo nostro, il mondo dei nostri mobili, utensili, libri, ma che ricavano da questo il loro mondo quasi unicamente di odori e di sapori, così radicalmente diverso da quello che vi ricaviamo noi — ogni specie vivente, dico, coglie alcuni elementi obbiettivamente esistenti e concatenati, ma ne lascia sfuggire infiniti altri (1). Noi scorgiamo bene che la sintesi degli elementi del reale che è presente alle specie animali inferiori a noi, è solo sommamente parziale e quindi non vera. Non riusciamo a scorgere, per un invincibile pregiudizio antropocentrico, che anche la sintesi nostra, anche la sintesi che è il mondo di oggetti nostro, si trova nella

---

selbst begründet ist. Nur wenn wir die Elemente in einem Zuzammenange denken, der ihnern selbst *sachlich* zukonunt, nur dann ist der Begriff, den der Mensch denkt, eine Erkenntuis des Gegestandes. Gegenständlichkeit des Denkens ist somit *sachliche* Notwendigkeit ». « Nicht nur seine Bestandteile, sondern anch die Formen, in denen sich diese zu Gegenständen zusammenschliessen, steeken in der Wirklichkeit selbst ». (*Einleitung in die Philosophie*, II ediz. 1920, pag. 233, 235). Ciò è dire: la conoscensa è obbiettiva quando gli elementi che formano i componenti ultimi del suo oggetto esistono nella realtà (extramentale). Se questo è, come vuole il Windelband, il risultato cui, attraverso Kant e l'idealismo, finisce per mettere capo il pensiero, c'è da sorridere e da domandarsi: tanto ci voleva? occorreva proprio il faticosissimo processo della critica kantiana e dell'idealismo per accorgersene? *tantae molis erat?*

(1) O, se si preferisce, si faccia capo all'esempio che dà Mach in *Erkentnis und Irrtum*, IV ed., 1920, pag. 22.

medesima condizione, e, per uno di quelli che Bacone chiamerebbe *idola tribus* e il Guastella errori strutturali della nostra intelligenza, consideriamo la sintesi nostra come quella piena e perfetta, non riflettendo che ogni specie, sente nel profondo oscuro della sua essenza, la sintesi propria, con altrettanta assoluta certezza come noi la nostra, quale quella che non può non essere completa, definitiva, decisiva per tutti i viventi.

Un testo buddistico narra quanto segue. Un re fece una volta radunare in piazza i ciechi nati e ordinò che si facesse toccar loro un elefante. Uno toccò la testa, uno l'orecchio, uno le zanne, uno la proboscide, uno il dorso, uno il piede, uno la coda. Il re chiese quindi ai ciechi com'era l'elefante. Colui che aveva toccato la testa, disse: come una pentola; colui che aveva toccato l'orecchio disse: come un vaglio; colui che aveva toccato le zanne: come un aratro; quegli che aveva toccato la proboscide: come un timone; chi aveva toccato il dorso: come un granaio; chi aveva toccato il piede: come una colonna; chi la coda: come un pestello. E tutti gridavano l'un contro l'altro, terminando poi col venire alle mani: « l'elefante è così! no, non è così, in quest'altra maniera esso è! » (1) — Non si potrebbe pensare paragone più esatto per descrivere, non solo (come il testo voleva) la situazione dei nostri vari sistemi filosofici, ma altresì quella delle varie conoscenze o visuali della realtà di noi individui umani e delle diverse specie viventi. Ciascuna di esse conoscenze coglie alcuni elementi del reale, su di essi si costruisce, e in questo senso corrisponde al reale medesimo; ma poichè nessuna afferra la realtà totale, così di nessuna si può dire che essa sia vera. — Il più grande pensatore italiano contemporaneo, Roberto Ardigò, alla cui alta mente e alla cui nobile vita, così dignitosamente aliena da ogni clamore ed

(1) cfr. Oldenberg, *Reden des Buddha* (Monaco, 1922), pag. 132.

esteriorità, mi piace rendere omaggio, in quest'ora appunto in cui è di prammatica pel « dotto vulgo » abbassare su di lui uno sguardo sprezzante, Roberto Ardigò scrisse che parlare d'un vero come d'altra cosa che d' « un fenomeno speciale avverantesi nell'attività psichica umana » è altrettanto assurdo quanto l' affermazione che il caldo d' un corpo « suppone l' affermazione del caldo trascendente e assoluto, alla quale sia necessaria subordinarla ». « Cercare il vero fuori dello stesso fenomeno psichico, del quale solo è la forma possibile, è come cercare il caldo fuori del corpo, del quale solo è la condizione possibile » (1). Ma io ne concludo che come non esiste il caldo, bensì esistono solo i corpi caldi, così non esiste il vero, bensì esistono soltanto i nostri soggettivi fenomeni psichici di verità, cioè le nostre personali irriducibilmente diverse verità, in altre parole le nostre opinioni (δοζαι). « Opinioni », come appunto per bocca di Didimo Chierico, e in piena conformità col pensiero genuinamente italiano, pronunciava Ugo Foscolo (2).

* * *

La concezione che ho accennato non è di moda. Non lo è per l'attuale sovrastare più saldo che mai, anche mediante l'opera di fortunate circostanze estrinseche, delle correnti idealiste. Non lo è per un'altra ragione. Il perfetto intellettuale filosofico dei nostri tempi, è affetto da una nuova forma di mania erudita, quella che si può chiamare (con frase, che, essa, è di moda) dell'inquadratura storica. Il perfetto intellettuale filosofico odierno non sa valutare sistemi ed idee se non attraverso la lente dell'inquadratura storica. Egli non li sente, non li vive; li inquadra. « Spinoza (vi dirà, per esempio); significante momento del pensiero, nella sua

(1) *Il vero* in *Opere Filosofiche*, vol. V. (Padova III ediz. 1913), pag. 27.
(2) *Notizia intorno a Didimio Chierico*, VII.

fase storica. Noi però non possiamo più essere spinoziani, perchè dopo di lui il pensiero è proceduto a fasi successive, che quella doveva necessariamente generare, e noi dobbiamo così essere e siamo anche lockiani, humiani, kantiani, hegeliani, cioè abbiamo incorporato insieme con lo spinozismo, anche tutte le fasi successive che l'hanno superato o completato. Io, insomma, sono il pensiero, e come tale non mi arresto in nessuna delle diverse singole fasi di esso, ma le so tutte, le valuto tutte, e tutte ugualmente, ciascuna al suo grado, sono mie ». Per questo, non ostante l'ineccepibilità erudita, vero e proprio dilettantismo, incapace di avversione e di adesione nascenti quasi da un istinto profondo e appassionato, il perfetto intellettuale filosofico odierno non è suscettibile di capire e sentire che lo spinozismo, per esempio, è un momento, direi un sentimento, eterno e insommergibile, non superato nè da Kant nè da Hegel, che vive oggi, in quelli che hanno una conforme tonalità di spirito, così fresco, fervido e vero, come poteva vivere nel suo autore o nell'età di lui. L'inquadratura storica, la visuale storica, non ostante l'apparente larghezza di mente che essa comporta, uccide in realtà nel perfetto intellettuale filosofico dei nostri giorni, ogni capacità di vivere con immediata freschezza, come cosa propria, i sistemi e le idee. Essi sono sempre per lui alcunchè di staccato dalla sua vita, che egli considera da una posizione più elevata, nessuno dei quali rivive, ma tutti i quali egli giudica. Se sapesse filosoficamente non solo capire, ma sentire, vivere, rivivere, evidentemente ne rivivrebbe uno solo: un solo motivo filosofico, voglio dire, o alcuni pochi soltanto, rivivrebbe in sè.

Ma di ciò, che la concezione accennata non sia, dunque, di moda, mi posso facilmente consolare pensando che c'è forse ancora un certo numero di persone che possiede abbastanza buon gusto per non sentire il bisogno di pensare secondo la moda. Senonchè essa può anche apparire, specie

in questo momento di spiritualismo romantico, squallida e sconfortante, in quanto presenta l'uomo come una pura e semplice parte della natura, e la sua vita individuale e sociale, le sue formazioni di valori, le sue più superbe costruzioni storiche soggette quindi a quelle medesime cieche vicende e a quel medesimo fato cieco che incombono nel regno della natura materiale.

> *Usque adeo res humanas vis abdita quaedam*
> *opterit, et pulchros fascis saevasque secures*
> *proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.* (1)

In verità, invece, essa offre — sotto vari aspetti, dei quali uno solo desidero, conclusivamente, mettere in luce — una grande forza di severa consolazione.

Spesso, dando un'occhiata comprensiva al mondo storico e sociale umano, e vedendolo pieno di violenze e crudeltà, di sangue, di arbitrî, di assurdi, sentiamo sorgere in noi tutti quei dubbi circa il fine umano che secondo un così di continuo profondamente e delicatamente dubitante pensatore come è Lotze, « die Übel des Naturlaufes und die Betrachtung der Geschichte gleichmässig erwecken »; (2) e insieme un impeto di collera e d'indignazione profonda, tanto più disperata quanto più ci risulta inutile, nascente da ciò che proprio il mondo delle ragioni ci sembra risultare per quei fatti inaccessibile alla ragione, da ciò lo vediamo procedere in un modo che la nostra ragione scorge con impetuosa evidenza come assurdo. Ora la concezione illustrata afferma che il mondo umano non è che una parte del mondo della natura. E il mondo della natura è esso stesso il regno della crudeltà e dell'ingiustizia, del cieco arbitrio e del sangue e merita veramente il giudizio che ne dà il Mill: « Tutto ciò che gli uomini sono abituati a deprecare come il disordine e le sue

(1) *De Rer. Nat.* V, 1232.

(2) *Mikrokoemus* (nella nuova edizione a cura R. Schimdt, Meiner, Lipsia, 1923, vol. III p. 445).

conseguenze, trova il suo corrispondente nelle vie della natura. L'anarchia e il regno del terrore sono superati in ingiustizia, rovina e morte, da un uragano e da una pestilenza » (1). Pure, sentire collera o indignazione per queste crudeltà, arbitrî od assurdi della natura, ci parrebbe così puerile come l'atto del selvaggio che percuote la pietra che l'ha fatto cadere. Ma se noi scorgiamo il mondo storico e sociale umano come parte e semplice continuazione del mondo della natura, allora avvertiamo anche che gli arbitrî, le ingiustizie, gli orrori e le irragionevolezze che in quello ci indignano, non sono se non ondate delle medesime forze cieche e non suscettibili d'un giudizio soggettivamente valutativo che operano nel fondo della natura. Allora l'indignazione e la collera svaniscono in una considerazione anche delle cose umane sotto la luce di quella medesima impassibile obbiettività con cui consideriamo i fatti, sebbene per noi dolorosi, della natura. Anche di fronte alle cose umane, il nostro sentimento assume allora quel colorito, proprio, secondo Hegel, dell'uomo religioso di fronte alla volontà di Dio, che si esprime nella semplice frase « è così » (2). E lo spinoziano « non flere, non indignari » finisce anche di fronte alle stoltezze umane, per risultarci come l'unica saggezza.

---

(1) *Nature, The Utility of Religion and Theism* (III ed. 1885) p. 30.
(2) *Vorlessungen über die Philosophie der Religion in Werke*, Berlino, 1840, vol. XI. pag. 9.